



MODERACIÓN Y ASCETISMO EN SÉNECA, MUSONIO Y EPICTETO

Rodrigo Sebastián Braicovich

Universidad Nacional de Rosario, Argentina
CONICET

Resumen

Las prácticas ascéticas propuestas por los estoicos romanos como vías de acceso a la vida virtuosa parecen, a primera vista, establecer un conflicto con la concepción intelectualista de la acción humana defendida por la ortodoxia estoica. Dada la función pedagógica que asumen dichas prácticas en el estoicismo romano, el interrogante acerca de su legitimidad doctrinal se vuelve inevitable, en la medida en que parecen admitir la ineficacia de la argumentación racional como vía de (auto) persuasión respecto de la axiología estoica. El objetivo del artículo consistirá entonces en analizar dichas prácticas ascéticas, a fin de demostrar que, a pesar del origen pitagórico-cínico de las mismas, no sólo no contradicen la matriz intelectualista de la psicología, sino que, por el contrario, representan un dispositivo gnoseológico central para la dinámica de la comprensión desarrollada durante ese periodo de la escuela.

Palabras clave: estoicismo romano; *áskesis*; ascetismo; intelectualismo; asentimiento.

Recibido: mayo 28 de 2014 - Aprobado: julio 6 de 2014

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 39, julio-diciembre 2014: 157 - 169

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

MODERATION AND ASCETICISM IN SENECA, MUSONIUS AND EPICTETUS

Abstract

The ascetic practices proposed by Roman Stoics as ways of access to a virtuous life seem, at first sight, to pose a serious problem concerning the intellectualist conception of human action defended by orthodox Stoicism. Considering the pedagogical function that these practices have in Roman Stoicism, the question about their validity from a doctrinal perspective becomes inevitable, given that they seem to imply the inefficacy of rational argumentation as a means of (self)persuasion concerning Stoic axiology. The goal of this paper we be to analyze those ascetical practices, in order to show not only that, despite their pythagorical-cynic origin, they do not contradict the Stoic intellectualist psychology, but also that they represent a gnoseological device that is central to the dynamic of the process of comprehension as it was developed during the Roman period of the school.

Keywords: *Roman Stoicism; áskesis; asceticism; intellectualism; assent.*

Rodrigo Sebastián Braicovich. Doctor en Humanidades y Artes de la Universidad Nacional del Rosario, Argentina. Jefe de trabajos prácticos de historia de la Filosofía Antigua de la misma Universidad. Investigador del Consejo Nacional de Investigación Científica y Tecnológica. Su área de investigación es Filosofía Antigua. Entre sus principales publicaciones se encuentra: (2011). “Eudaimonia y teleología en Epicteto”. *Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana de México*. (2013). “Teoría y práctica en Musonio Rufo. Un análisis crítico de las Disertaciones 5 y 6”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. (2014). “La Física en Epicteto”. *Hypnos*, 32(1), pp. 89-107.

Dirección electrónica: rbaicovich@gmail.com

MODERACIÓN Y ASCETISMO EN SÉNECA, MUSONIO Y EPICTETO

Rodrigo Sebastián Braicovich

Universidad Nacional de Rosario, Argentina
CONICET

Introducción

Dentro de la multiplicidad de prácticas que podemos encontrar en la fuentes estoicas que han sido denominadas, desde la obra de Pierre Hadot en adelante, como “ejercicios espirituales”, existe un grupo de prácticas que despierta interrogantes respecto de su posible articulación con la matriz intelectualista de la teoría estoica de la acción. Las prácticas a las que me refiero son aquellas que podemos denominar específicamente como prácticas ascéticas, entendiendo por tal toda práctica mediante la cual el individuo se priva a sí mismo voluntaria, deliberada y programáticamente de algo que considera deseable (o, en un sentido más amplio, dotado de valor), o se pone a sí mismo voluntaria, deliberada y programáticamente en una situación que normalmente evitaría y que lo enfrenta con algo que considera no deseable (o dotado de disvalor).

Si bien la institucionalización de este tipo de prácticas recién se producirá en forma sistemática dentro de la historia de la filosofía con el advenimiento del monasticismo y el ascetismo surgido durante los primeros siglos del cristianismo, su historia como práctica filosófica se remonta, como señala Sorabji (2000, p. 235), hasta los presocráticos. Dichas prácticas no son, en consecuencia, una innovación estoica, y la herencia cínica parece, en este punto, fuera de duda. Tampoco mueren con el estoicismo: en el marco

general de interpretación del estoicismo romano como un posible puente entre la filosofía antigua y la patrística medieval, las prácticas ascéticas estoicas, entendidas, en términos generales, como prácticas de renuncia y purificación, suelen ser consideradas como el antecedente más claro y directo del ascetismo y monasticismo cristianos¹. Aunque no pretendo abordar en las páginas siguientes ninguna de las dos perspectivas históricas (antecedentes y proyecciones), considero que el análisis de la función específica que asumen las prácticas ascéticas en el estoicismo romano puede contribuir a evaluar la legitimidad de la pretensión de que las mismas representan un antecedente válido para el estudio del ascetismo y el monasticismo cristianos.

A este fin, será necesario, fundamentalmente, abordar los siguientes interrogantes respecto de la adopción estoica de prácticas de origen tan diverso como el pitagorismo y el cinismo: *i)* ¿cuál es el objetivo específico de estas prácticas de renuncia y de sacrificio de aquello que consideramos como bueno o deseable? *ii)* ¿Cómo suponen los estoicos que estas prácticas operan específicamente? *iii)* Por último: ¿son realmente compatibles estas prácticas con el intelectualismo ético defendida por el estoicismo desde su mismo inicio?

Una alternativa rápida de abordaje del problema consistiría en suponer que las prácticas ascéticas representan, dentro del estoicismo romano, prácticas que han sido importadas de otras escuelas sin someterlas a un escrutinio crítico respecto de su compatibilidad con una concepción intelectualista de la acción humana. Esto implicaría admitir un grado importante de desatención por parte de ciertos estoicos y, fundamentalmente, suponer que dichas prácticas son, efectivamente, incompatibles con el intelectualismo estoico. En las páginas que siguen voy a sugerir, de forma alternativa, que dichas prácticas no solo son compatibles con la matriz intelectualista sino que representan un dispositivo gnoseológico central para la dinámica de la *comprensión* desarrollada durante el período romano de la escuela.

Prácticas ascéticas

Reitero la definición que proponía anteriormente de una práctica ascética, a saber: toda aquella práctica mediante la cual el individuo se priva a sí mismo voluntaria, deliberada y programáticamente de algo que considera deseable (o, en un sentido más amplio, dotado de valor) o se pone a sí mismo voluntaria, deliberada y programáticamente en una situación que

¹ Cf., vg., la omnipresencia del estoicismo en los trabajos reunidos en Wimbush & Valantasis, (1995) y en Vaage & Wimbush (1999). Asimismo, véase Swain (1916, pp. 104-142).

normalmente evitaría y que lo enfrenta con algo que considera no deseable (o dotado de disvalor). Ahora bien: ¿cuál es la diferencia entre este tipo de prácticas y lo que podríamos llamar el recurso a la *moderación*?

Las obras estoicas se encuentran pobladas por alusiones a la necesidad ética y vital de evitar los excesos (generalmente considerados como contrarios a la naturaleza), de suprimir los hábitos vinculados con la glotonería, el desenfreno sexual, o el deseo de riquezas, pero nada hay en ello de particularmente estoico: la exhortación a la moderación es probablemente el dispositivo ético por excelencia de la cultura grecorromana — un dispositivo cuya presencia se exacerba en períodos de paz y/o prosperidad económico-política; períodos donde la cultura se vuelve, a los ojos de los filósofos, corrompida por el lujo, la molicie, la obsesión por prácticas y bienes de consumo cada vez más exóticos y sofisticados y en donde el deseo se vuelve un barril agujereado².

La diferencia entre este recurso a la moderación y las prácticas ascéticas radica en que el primero supone, en términos generales, *poner límites* al deseo, recurriendo a la idea de que existe un mínimo establecido por la naturaleza cuya satisfacción es suficiente para desarrollar una buena vida (vg.: no necesitamos beber vino importado de Turquía para saciar la sed, sino solamente agua; no necesitamos una mansión opulenta para protegernos del frío y la lluvia, sino solamente un techo y cuatro paredes, etc.); las prácticas ascéticas, por el contrario, nos exhortan a ir *por debajo de ese límite*, privándonos aún de aquello que sabemos necesario para la conservación de la vida (sin llegar, desde ya a ponerla en peligro). El ejemplo más claro de esto lo encontramos en *Diss.* 3.12.17, en donde Epicteto alude a la práctica de ponerse agua en la boca cuando uno tiene sed y luego escupirla sin haber bebido una gota. En el marco de la estrategia (recurrente en Epicteto) de suprimir por completo el deseo, *Diss.* 3.13.20 exhorta a una práctica similar, en la medida en que nos urge a abandonar por completo la comida y limitarnos a beber únicamente líquidos.

Que estas prácticas (abrazar una estatua helada con el cuerpo desnudo, erguir una palmera, vivir a la intemperie, realizar ayuno completo, incluyendo cualquier tipo de líquidos) constituyen prácticas difundidas durante los primeros siglos del Imperio Romano, se hace evidente a través de referencias que encontramos en Séneca, Musonio y Epicteto. Un hecho interesante, a este respecto, es la presencia en los tres autores de la alusión, en el contexto de la discusión de las prácticas ascéticas, al funambulismo³.

² Cf., a modo de ejemplo, las célebres *Ep.* 95 y 108 de Séneca y los *Discursos* 18a-20 de Musonio Rufo.

³ Cf. Séneca, *De ira* 2.12; Musonio, *Disc.* VII 29.13-30.9; Epicteto, *Diss.* 3.12.1-5.

Musonio y Epicteto deducen la misma conclusión (Epicteto probablemente haciéndose eco de Musonio; recordando la lección de su maestro): si los equilibristas pueden entrenarse a sí mismos para caminar sobre una cuerda floja, arriesgando su vida *por un premio despreciable*, ¿cómo es posible que nosotros no nos entrenemos, no nos ejercitemos en soportar las adversidades, siendo que la recompensa que nos espera por ese sacrificio es nada menos que la eudaimonía? Las conclusiones que extrae Séneca del ejemplo del funambulismo son ligeramente diferentes, lo cual viene determinado por el hecho de que el contexto que enmarca el pasaje es el de la pregunta acerca de qué poder tenemos efectivamente sobre nuestras pasiones: la respuesta de Séneca es que ese poder, antes de que la pasión se desencadene, es absoluto; el ejemplo del equilibrista sobre la cuerda floja es, en este contexto, traído a colación por Séneca como evidencia del hecho de que “nada hay tan difícil y arduo que no lo supere la mente humana y se lo haga familiar gracias a una asidua meditación”⁴ (Séneca, *De ira* 2.12.3; trad. Mariné Isidro ligeramente modificada). Lo relevante de la alusión coincidente al funambulismo consiste en que el análisis del contexto en el que se producen dichas referencias revela una perfecta consciencia por parte de los estoicos romanos respecto de la necesidad de tener claro el papel que asignamos a las prácticas ascéticas: éstas no son fines en sí mismas, sino que son un medio para un determinado fin (la *eudaimonía*); si una determinada práctica no conduce a ese fin, entonces carece por completo de valor y no hay razón para alguna para realizarla⁵. Si a pesar de esto las realizamos, ello se explica por dos razones posibles: o ignorancia, o pose, caricatura, farsa:

“Cuando alguien bebe agua o practica algún ejercicio, con cualquier pretexto se lo cuenta a todos: «Yo bebo agua». ¿Para eso bebes agua, por

⁴ *Nihil est tam difficile et arduum quod non humana mens uincat et in familiaritatem perducatur adsidua meditatio.*

⁵ “No conviene llevar a cabo los ejercicios en materias contra naturaleza o absurdas, pues en nada nos distinguiremos los que decimos filosofar de los titiriteros. Y es que es difícil andar sobre una cuerda, y no sólo difícil, sino también arriesgado. ¿Y por eso hemos de aplicarnos nosotros a andar por la cuerda, poner en pie la palmas o abrazar estatuas? De ninguna manera. No es conveniente para el ejercicio todo lo difícil y peligroso, sino esforzarse por todo lo que hace avanzar hacia el fin propuesto. ¿En qué consiste el esforzarse por el fin propuesto? En movernos sin trabas en el deseo y en el rechazo. / Τὰς ἀσκήσεις οὐ δεῖ διὰ τῶν παρὰ φύσιν καὶ παραδόξων ποιεῖσθαι, ἐπεὶ τοὶ τῶν θαυματοποιῶν οὐδὲν διοίσμεν οἱ λέγοντες φιλοσοφεῖν. Δύσκολον γὰρ ἐστὶ καὶ τὸ ἐπὶ σχοινίου περιπατεῖν καὶ οὐ μόνον δύσκολον, ἀλλὰ καὶ ἐπικίνδυνον. Τοῦτου ἔνεκα δεῖ καὶ ἡμᾶς μελετᾶν ἐπὶ σχοινίου περιπατεῖν ἢ φοῖνικα ἰστάνειν ἢ ἀνδριάντας περιλαμβάνειν; οὐδαμῶς. Οὐκ ἐστὶ τὸ δύσκολον πᾶν καὶ ἐπικίνδυνον ἐπιτήδειον πρὸς ἀσκήσιν, ἀλλὰ τὸ πρόσφορον τῷ προκειμένῳ ἐκπονηθῆναι. τί δ' ἐστὶ τὸ προκειμένον ἐκπονηθῆναι; ὁρᾷς καὶ ἐκκλίσει ἀκωλύτως ἀναστρέφεσθαι.” (Epicteto, *Diss.* 3.12.1-4; trad. Paloma Ortiz).

beber agua? Hombre, si te resulta provechoso beberla, bébela; pero si no, estás haciendo el ridículo. Si te conviene y la bebes, cállate ante aquellos a quienes desagradan tales individuos. ¿Qué? ¿A esos es a los que quieres agradar?”⁶ (Epicteto, *Diss.* 3.14.4-6; trad. Paloma Ortiz)

Retorno sobre los interrogantes que mencionaba al inicio: una vez descartada la tentación de adoptar el ascetismo como mera pose, y una vez establecida la necesidad de evaluar críticamente las prácticas ascéticas y no admitir ninguna a menos que se revele como conducente al objetivo de la *eudaimonía*: ¿cuál es el mecanismo exacto mediante el cual tales prácticas nos acercan a dicho objetivo? Dicho interrogante se vincula en forma directa con este otro: ¿son realmente compatibles estas prácticas con el intelectualismo ético defendida por el estoicismo desde su mismo inicio?

El problema al que alude esta última pregunta se hace evidente si consideramos lo siguiente: para el estoicismo, la única posible causa (necesaria y suficiente) de la acción humana es el asentimiento a una determinada impresión: no hay acción humana que no esté precedida por un acto de asentimiento por parte del individuo a la idea de que esa acción que está por realizar representa el mejor curso de acción posible (bajo las circunstancias en las que se encuentra). No hay lugar alguno, en la teoría estoica de la acción, para que se den partes del alma no racionales que podrían oponerse a las deliberaciones racionales del individuo y presentar un conflicto motivacional: la única posible fuente motivacional es la razón del individuo; ésta puede ser perfectamente virtuosa o estar absolutamente corrompida por el entorno y la historia de vida del individuo, pero en ambos casos la secuencia que compone la acción representa un proceso esencialmente *racional*. Sobre la base de esta premisa, todo lo que se necesita para que un individuo realice un acción determinada es que crea (sepa u opine) que esa acción representa el mejor curso de acción posible. No es necesario recurrir a ningún elemento adicional ni puede haber ningún obstáculo extra-racional para que se produzca ese acto de asentimiento. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo justifican los estoicos la exhortación a realizar ciertas prácticas de tipo ascético como condición de posibilidad de que actuemos de determinada manera? Si todo lo que se requiere para que yo no experimente apego por cosas materiales como podría ser, vg., una cena abundante, es que comprenda que la misma pertenece a la esfera de lo indiferente y que, por lo tanto, no es un objeto legítimo de deseo, ¿por qué necesitaría someterme a un régimen

⁶ “Ὅταν τις ὕδωρ πίνη ἢ ποιῇ τι ἀσκητικόν, ἐκ πάσης ἀφορμῆς λέγει αὐτὸ πρὸς πάντας. ‘Εγὼ ὕδωρ πίνω.’ διὰ γὰρ τοῦτο ὕδωρ πίνεις, διὰ γὰρ τὸ ὕδωρ πίνειν; ἄνθρωπε, εἴ σοι λυσιτελεῖ[ν] πίνειν, πίνε· εἰ δὲ μή, γελοῖως ποιεῖς. εἰ δὲ συμφέρει σοὶ καὶ πίνεις, σιώπα πρὸς τοὺς δυσαρεστοῦντας τοῖς ἀνθρώποις. τί οὖν; αὐτοῖς τούτοις ἀρέσκειν θέλεις.

de alimentación frugal? Si he comprendido que lo que no depende de mí no debería ser objeto de preocupación, ¿por qué debería someterme a mí mismo a privarme de determinados bienes en forma voluntaria y programática?

Dado que la problemática del ascetismo aparece en forma dispersa a lo largo de las obras que se han conservado del estoicismo romano, la respuesta que propongo se apoya en una reconstrucción tentativa sobre la base de pasajes breves y muchas veces enigmáticos. El *Discurso* 1 de Musonio Rufo ofrece, no obstante, material relativamente sistemático para abordar el problema:

“[Pensemos] en un chico o en un joven educado en la molicie plena [...]; y, junto a éste, uno educado a la manera espartana, no acostumbrado a la molicie y ejercitado en la perseverancia [...] Si pudiéramos a estos dos jóvenes a escuchar a un filósofo que hablara sobre la muerte, sobre el trabajo, sobre la pobreza, sobre cosas semejantes y que dijera que no son males, y que, por el contrario, sobre la vida, sobre el placer, sobre la riqueza, sobre las cosas cercanas a éstas, dijera que no son bienes, ¿se mostrarán acaso de acuerdo los dos por igual con estos razonamientos y obedecerán de manera semejante uno y otro a lo que se les dice? No hay ni que decirlo. Sino que el uno, el más lento, quizá lo acepte a duras penas y despacio y como movido a palanca por miles de razones, mientras que el otro recibirá lo que se le dice con rapidez y con buena disposición, como cosas que le son familiares y adecuadas, sin pedir muchas demostraciones ni mayor argumentación.”⁷ (Musonio, *Disc.* 1.20.7-25.5; trad. Paloma Ortiz)

Si tomamos esto como marco general de la argumentación, podemos suponer que el mecanismo mediante el cual operarían las prácticas ascéticas consistiría en poner al individuo en contacto con un tipo de situación (como el hambre) para la que el individuo cree estar preparado (en la medida en que afirma que el hambre no es un mal sino algo meramente indiferente) pero que puede no estarlo. Como alumno estoico, puedo repetir hasta el

⁷ ὅτι δ' οὕτως ἔχει ταῦτα, γνοίημεν ἂν ῥαδίως, εἰ νοήσαιμεν μειράκιον ἢ νεανίαν, τὸν μὲν ἐν τρυφῇ πάσῃ τετραμμένον καὶ τό τε σῶμα τεθλημμένον καὶ τὴν ψυχὴν ἐκλελυμένον ὑπὸ ἐθῶν ἀγόντων εἰς μαλακίαν, ἔτι δὲ νοθῇ παρεχόμενον καὶ δυσμαθῇ τὴν φύσιν· τὸν δ' αὖ Λακωνικῶς πῶς ἡγμένον καὶ τρυφᾶν οὐκ εἰθισμένον καὶ καρτερεῖν μεμελετηκότα καὶ τῶν λεγομένων ὀρθῶς εὐήκοον ὄντα· εἶτα τοὺς δύο τοῦτους νεανίας εἰ θεῖημεν ἀκούοντας φιλοσόφου λέγοντος περὶ θανάτου, περὶ πόνου, περὶ πενίας, περὶ τῶν ὁμοίων, ὡς οὐ κακῶν ὄντων, πάλιν δ' αὖ περὶ ζωῆς, περὶ ἡδονῆς, περὶ πλούτου, περὶ τῶν παραπλησίων τούτοις ὡς οὐκ ἀγαθὰ ἐστίν, ἄρα γε ὁμοίως ἄμφω προσήσονται τοὺς λόγους καὶ παραπλησίως ἑκάτερος <ἂν> πίθοιτο τοῖς λεγομένοις; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. Ἀλλ' ὁ μὲν μόγις καὶ βραδέως καὶ ὥσπερ μοχλευόμενος ὑπὸ μυρίων λόγων τάχ' ἂν ἐπινεύσειεν, ὁ νοθέστερος· ὁ δ' αὖ ταχέως καὶ ἐτοίμως δέξεται τὰ λεγόμενα ὡς οἰκεία καὶ προσήκοντα αὐτῷ, μήτε ἀποδείξωεν δέόμενος πολλῶν μήτε πραγματείας μείζονος.

cansancio (y sin hipocresía) que comprendo que el hambre no es un mal, pero hasta tanto no haya efectivamente experimentado hambre no voy a poder demostrarme a mí mismo que mi asentimiento a la axiología estoica es efectivo e inquebrantable⁸.

“Me agrada tanto poner a prueba la firmeza de tu alma que, de acuerdo con el precepto de hombres preclaros, te prescribiré tomes de vez en cuando algunos días en los que contentándote con muy escasa y vulgar alimentación, con un vestido áspero y rugoso, digas para tus adentros: «¿Es esto lo que temíamos?» En medio de la seguridad apréstese el alma para las dificultades, afiáncese contra los reveses de la fortuna en medio de sus favores. El soldado en plena paz se ejercita, sin enemigo enfrente levanta la empalizada y se fatiga en trabajos superfluos para poder bastarse en los necesarios. A quien no quisieres ver temblando en plena acción, ejercítalo antes de la acción. [...] Hagamos esgrima contra el maniquí y, para que la fortuna no nos coja desprevenidos, familiaricémonos con la pobreza.”⁹ (Séneca, *Ep.* 18.5-8; trad. Roca Meliá)

Las prácticas ascéticas tienen, desde esta perspectiva, una doble función: operan, por un lado, como un *mecanismo de evaluación de muestras convicciones* (no con un objetivo de denuncia ni de condena, sino de rectificación: allí donde fallamos encontramos un aspecto sobre el cual debemos seguir trabajando)¹⁰; por otro lado, nos *preparan* para que cuando las situaciones que escenificamos en nuestra ejercitación se correspondan con la realidad, las mismas puedan ser afrontadas sobre la base de una convicción profunda y sistemática. En otras palabras: sólo la práctica concreta de abstenerse de ingerir alimentos sólidos puede hacernos *comprender* qué es el hambre, y no su mera definición abstracta. Traducido a los términos técnicos de la teoría estoica de la acción, podríamos afirmar que la capacidad de asentir en sentido fuerte, preciso, a una determinada impresión depende del hecho de haber o no haber transitado un determinado

⁸ Un complemento de esta idea (evaluativo y no programático) se encuentra en la insistencia, por parte de los estoicos romanos, sobre la idea de que no podemos juzgar la virtud de un individuo hasta que no se ha enfrentado a la adversidad. Cf., entre otros, Séneca, *De providentia*; Musonio Rufo, *Disc.* 9; Epicteto, *Diss.* 1.24.1; 3.24.113.

⁹ *Ceterum adeo mihi placet temptare animi tui firmitatem ut ex praecepto magnorum virorum tibi quoque praecipiam: interponas aliquot dies quibus contentus minimo ac vilissimo cibo, dura atque horrida veste, dicas tibi 'hoc est quod timebatur?' In ipsa securitate animus ad difficilia se praeparet et contra iniurias fortunae inter beneficia firmetur. Miles in media pace decurrit, sine ullo hoste vallum iacit, et supervacuo labore lassatur ut sufficere necessario possit; quem in ipsa re trepidare nolueris, ante rem exerceas. Exerceamur ad palum, et ne inparatos fortuna deprehendat, fiat nobis paupertas familiaris.*

¹⁰ Este aspecto de las prácticas ascéticas consideradas como “pruebas” ha sido enfatizado en forma sistemática por Michel Foucault: cf. Foucault (2008, pp. 68–70) y (2011, *passim*).

camino, sea este real o gimnástico.

¿Equivale esto a un cuestionamiento velado del principio intelectualista? Parecería, en efecto, que la defensa de las prácticas ascéticas obliga a admitir que la mera *comprensión* de que X es bueno no es suficiente para actuar en forma acorde. Creo que se trata, más bien, de lo contrario: no es que la comprensión de que X es bueno sea insuficiente para la acción; lo que los estoicos romanos parecen estar interesados en enfatizar es el hecho de que para comprender, en un sentido profundo, sólido, sistemático, que X es bueno, es necesario comprender las múltiples implicancias que se derivan de X y el precio que hay que pagar por realizarlo, y eso el abordaje meramente teórico no nos lo puede proporcionar. A modo de síntesis: si las prácticas ascéticas pueden efectivamente prepararnos para que en una determinada situación actuemos siguiendo una determinada axiología, esto se debe a que ellas representan (o se corresponden con) procesos cognitivos en el alma del individuo, y no meras prácticas ciegas. Las prácticas ascéticas representan, en este sentido, no una mera anomalía aislada en un horizonte intelectualista, sino uno de los tantos dispositivos diseñados por el estoicismo para hacer posible una praxis pedagógica y de cuidado de sí fundada precisamente en la concepción intelectualista de la acción humana.

Conclusiones

La insistencia por parte de Séneca, Musonio y su alumno Epicteto sobre la necesidad de ejercitar aquello aprendido en forma teórica no debe ser interpretada como una entronización de la praxis por sobre la teoría o como un gesto de desprecio respecto de la vida contemplativa: como el propio Musonio resalta¹¹, no hay práctica que no sea práctica de una teoría, y la insistencia en la necesidad de poner en práctica la teoría proviene de la necesidad de que ese conocimiento puramente teórico se enfrente con el mundo, se enfrente con las cosas -en palabras de Epicteto¹²-, que se despliegue en todas sus consecuencias. En este marco, las prácticas ascéticas representan un dispositivo -sólo uno de los dispositivos- mediante los cuales la mera comprensión superficial de X (asentimiento débil) se vuelve una comprensión profunda, firme, real; se vuelve, a fin de cuentas, *epistēmē*¹³.

¹¹ Cf. Musonio, *Disc.* 5 y 6.

¹² Cf. Epicteto, *Diss.* 4.6.14.

¹³ Establezco distancia, en este punto, con la lectura de Pierre Hadot, quien se niega a interpretar las prácticas ascéticas anteriores al cristianismo como ejercicios espirituales; cf. Hadot (1993, pp. 77–78). Si aceptamos la definición propuesta por Hadot del concepto de ejercicios espirituales (“Designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo

Así entendidas, se hace evidente que las prácticas ascéticas defendidas por el estoicismo nada tienen que ver, en sentido estricto, con prácticas de purificación, como parece haber sucedido en el caso del pitagorismo y como sucederá con el ascetismo cristiano¹⁴. Tampoco se trata de prácticas que apuntan, como sugieren Camps-Gaset y Grau, a suspender las sensaciones corporales a fin de enfocarse en “ciertas verdades solidas e inmutables que pertenecen al reino de la filosofía” (Camps-Gaset & Grau, 2011, p. 87). Las prácticas ascéticas del estoicismo romano representan dispositivos específicos cuyo objetivo consiste en la comprensión (por parte del que las ejecuta) de las consecuencias reales, mundanas y carnales de la adopción de ciertos principios teóricos, comprensión que no puede alcanzarse a través de la mera definición abstracta.

La forma más fructífera para abordar estas prácticas ascéticas consiste en analizarlas en forma paralela con una serie complementaria de estrategias a las que podríamos llamar popperianas, y que consisten, en términos generales, en escenificar mentalmente (o en el papel¹⁵, o sobre las tablas¹⁶) ciertas situaciones o, más precisamente, ciertos tipos de situaciones que probablemente habremos de enfrentar en el futuro en la vida real¹⁷. El objetivo de estas puestas en escena, de estos diálogos imaginarios (estrategia predilecta de Epicteto¹⁸) consiste en permitir al individuo desplegar mentalmente lo que se contiene en una idea y permitir, en el peor de los casos, que, al igual que las hipótesis popperianas, una idea muera en lugar de nosotros. Ese abordaje, que excede los objetivos de estas páginas, permitiría hacer evidente el alto grado de articulación que existe en los desarrollos del estoicismo romano entre teoría de la acción, pedagogía y retórica, y permitiría

y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba.” (Hadot, 1998, p. 15), no veo razón alguna por la cual las prácticas referidas hasta aquí habrían de quedar excluidas.

¹⁴ En relación con desarrollos posteriores, parece sumamente significativo que la función específica que asumen las prácticas ascéticas no coincida con ninguna de las alternativas principales de la tipificación que ofrecía Hardman del ascetismo en su clásico *The Ideals of Asceticism* (“the mystical ideal—fellowship”; “the disciplinary ideal—righteousness”; “the sacrificial ideal—reparation”).

¹⁵ Vid. el análisis realizado por Hadot y Sellars sobre los escritos de Marco Aurelio como prácticas escriturarias. Cf. Hadot (1997, pp. 62–66); Sellars (2003, pp. 147–166)

¹⁶ Este es, precisamente, uno de los objetivos centrales de las *Tragedias* de Séneca.

¹⁷ Para un análisis de la estrategia de la *praemeditatio futurorum malorum*, cf. los excelentes análisis de Armisen-Marchetti (2004, 2008). Cf. asimismo Sorabji (2000, pp. 235–238); Manning (1976); Hadot (1993, pp. 150–151); Hadot (1997, pp. 222–224); Foucault (2011, pp. 440–448).

¹⁸ Cf., a modo de ejemplo, Epicteto, *Diss.* 1.24; 3.8; 4.1.107–109; 4.10.25–28.

mostrar hasta qué punto los tres planos se hallan sólida y sistemáticamente articulados alrededor de la concepción intelectualista de la acción.

Referencias bibliográficas

- Ahonen, M. (2014). *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. New York: Springer.
- Armisen-Marchetti, M. (2004). *Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur: exercice moral et maîtrise des représentations mentales chez Sénèque*. *Incontri triestini di filologia classica*, 4, 161–179.
- Armisen-Marchetti, M. (2008). Imagination and meditation in Seneca: the example of praemeditatio. En J. G. Fitch (Ed.), *Seneca* (pp. 102–113). New York: Oxford University Press.
- Avotins, I. (1977). Training in frugality in Epicurus and Seneca. *Phoenix*, 31(3), 214–217.
- Banicki, K. (2014). Philosophy as Therapy: Towards a Conceptual Model. *Philosophical Papers*, 43(1), 7–31.
- Camps-Gaset, M., & Grau, S. (2011). Philosophy for the Body, Food for the Mind. *Coolabah*, 5, 83–101.
- Carlisle, C., & Ganeri, J. (Eds.). (2010). *Philosophy as therapeia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark, S. R. L. (2010). Therapy and theory reconstructed: Plato and his successors. En C. Carlisle & J. Ganeri (Eds.), *Philosophy as Therapeia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. T. (2004). *Musonius Rufus and Education in the Good Life: a Model of Teaching and Living Virtue*. Dallas: University Press of America.
- Epicteto (1993). *Disertaciones*. Traducción de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.
- _____. (1995). *Manual. Fragmentos*. Traducción de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.
- Finn, R. D. (2009). *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2008). *Histoire de la sexualité. 3: Le souci de soi* [Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí (2da ed.)]. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. (2011). *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982* [La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982. (H. Pons, Trad.)]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (1993). *Exercices spirituels et philosophie antique*. París: Albin Michel.
- _____. (1997). *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. París: Fayard.
- _____. (1998). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* [¿Qué es la filosofía antigua?]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hijmans, B. L. (1959). *Askesis. Notes on Epictetus' Educational System*. Assen: Van Gorkum & Comp.
- Houser, J. S. (1997). *The Philosophy of Musonius Rufus. A Study of Applied Ethics in Late Stoa* (Doctoral). Brown University.

- Long, A. A. (2006). Hellenistic ethics as the art of life. En A. A. Long (Ed.), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (pp. 23–39). Oxford: Clarendon Press.
- Manning, C. E. (1976). Seneca's 98th Letter and the "praemeditatio futuri mali." *Mnemosyne*, 29(3), 301–304.
- Musonio Rufo (1995). *Disertaciones. Fragmentos menores*. Traducción de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos.
- Pinsent, J. (1995). Ascetic moods in Greek and Latin literature. En V. L. Wimbush & R. Valantasis (Eds.), *Asceticism* (pp. 211–219).
- Sellars, J. (2003). *The Art of Living: the Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Ashgate.
- Séneca, Lucius Annaeus (1979). *Tragedias*. Traducción de Jesús Luque Moreno. Madrid: Gredos.
- _____. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. Traducción de Ismael Roca Meliá. 2 vols. Madrid: Gredos.
- _____. (2000). *Diálogos*. Traducción de Juan Mariné Isidro. Madrid: Gredos.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace Of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation. The Gifford Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swain, J. W. (1916). *The Hellenic Origins of Christian Asceticism*. New York: Columbia University Press.
- Vaage, L. E., & Wimbush, V. L. (Eds.). (1999). *Asceticism and the New Testament*. New York: Routledge.
- Valantasis, R. (1999). Musonius Rufus and Greco-Roman ascetical theory. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 40(3), 207–231.
- Wimbush, V. L., & Valantasis, R. (Eds.). (1995). *Asceticism*. Oxford: Oxford University Press.